



אשכולות

הצילון השבועי של תלמידי ישיבת כרם ביבנה

פרשת כי-תשא

גליון 493 | י"ח באדר א' תשע"ט
(שנה שלוש-עשרה)

כניסת שבת 17:10
צאת שבת 18:11
סוזק"ש מג"א 08:20



מה ענין 'צדיק ורע לו' אצל חטא העגל?

ר' יעקב אביעד דואני

בפרשתנו, לאחר חטא העגל ובקשת המחילה של משה רבנו, מבקש משה רבנו מהקב"ה:

וְעַתָּה אִם נָא מִצְּאֵתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ הוֹדְעֵנִי נָא אֶת דְּרָכְךָ וְאֲדַעַר לְמַעַן אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֶיךָ וְיָרֵאֵה כִּי עַמְּךָ הִגֹּי הַזֶּה:

מהי משמעותה של בקשה זו, ומדוע דוקא בהקשר זה?

מצאנו שתי גישות בפרשנים:

א. דְּרָכְךָ - הכוונה לדרך הנהגה של הקב"ה את העולם (רש"י, ר' יוסף בכור שור, חזקוני).

ב. דְּרָכְךָ - הכוונה שהקב"ה עצמו יוביל אותם והם ילכו אחריו ולא ע"י מלאך שליח (רשב"ם, הגר"א).

וכיצד בקשה זו מתקשרת אל חטא העגל לפי כל אחד מהפירושים?

לפי הדרך הראשונה, משה רבנו מבקש לדעת את דרך הנהגתו של הקב"ה את העולם. מבאר ר' יוסף בכור שור, שרצה לדעת את המידות של הקב"ה בשביל להחליט אם כדאי הדבר שהקב"ה בעצמו ילך עימם או רק מלאך שליח. ויש לומר שזה שייך אחר חטא העגל ששם חרה אפו של הקב"ה וכמעט וכלה אותם.

וכן לפי הדרך השנייה, ההקשר לחטא העגל ברור הוא, ע"י הליווי של הקב"ה עצמו ייודע בעולם שהקב"ה עימם כבראשונה, וכמו לפני החטא: "וּבִמָּה יִגְדַע אֲפֹאֵר כִּי מִצְּאֵתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲנִי וְעַמְּךָ הַלֵּוֹא בְּלִקְתָּךְ עִמָּנוּ וְנִפְלֵינוּ אֲנִי וְעַמְּךָ מִכָּל הָעָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה".

גם הגמרא במסכת ברכות (ז ע"א) מתייחסת לכך, ומבארת לכאורה כפירוש הראשון:

אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: שלשה דברים בקש משה מלפני הקדוש ברוך הוא ונתן לו; בקש שתשרה שכינה על ישראל ונתן לו, שנאמר: הלא בלכתך עמנו, בקש שלא תשרה שכינה על אומות העולם ונתן לו, שנאמר: ונפלינו אני ועמך, בקש להודיעו דרכיו של הקדוש ברוך הוא ונתן לו, שנאמר: הודיעני נא את דרכיך; אמר לפניו: רבונו של עולם! מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו, יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו?.. הכי קאמר ליה: צדיק וטוב לו - צדיק גמור, צדיק ורע לו - צדיק שאינו גמור, רשע וטוב לו - רשע שאינו גמור, רשע ורע לו - רשע גמור.

אמנם אף לפי הגמרא, משה רבנו מבקש לדעת ממידותיו של הקב"ה - אבל קשה הדבר, שקושיא זו בענין 'צדיק ורע לו ורשע וטוב לו' חשובה היא, אך מדוע היא שייכת לכאן?

נשים לב שמבואר בגמרא שם שמשה רבנו שם ביקש מהקב"ה שלושה דברים - שכינה על ישראל, שלא תשרה שכינה על אומות העולם ולדעת את דרכי מתן השכר והעונש.

ויש לשאול, לכאורה די בבקשה שתשרה שכינה על ישראל בכדי שייטב להם ויסלח להם החטא, ומדוע משה רבנו נצרך כעת לחקור אחר דרכי הנהגת השכר והעונש?

ונראה לבאר, שהדברים מתקשרים לחטא העגל, שכן לא בכדי דווקא עתה התעורר משה רבנו בשאלה זו, שכן אותו "רשע וטוב לו" הכוונה לאותם ערב רב שנסתייעה על ידם עשיית העגל וכבר כאשר זרקו את הזהב לכור האש - נוצר צורת העגל (רש"י שם). ואותו "צדיק ורע לו" ניתן לבאר שהוא אהרן הכהן שבא על ידו החטא הזה לאונסו, וכמו שמשם ביקרו: "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אֶהֱרֹן מָה עָשָׂה לָךְ הָעָם הַזֶּה כִּי הִבַּאתָ עָלֶיךָ חַטָּאת גְּדֹלָה".

משה רבנו מתפלא על המציאות החדשה שלא נתקל בה עד כה, שכן עד עתה חשב שבהימנעות מהחטא יינצלו עם ישראל מעונש. אבל עתה הוא מבין שלא די בכך אלא יש צורך בלהיות צדיקים גמורים נקיים מכל רבב, וזו מציאות שיותר קשה להתמודד עמה, ואולי משום כך ביקש משה רבנו גם השראת השכינה בישראל, שכן על מנת לחזור בתשובה יש צורך בסיוע מלמעלה, וכמבואר במסכת קידושין (ל ע"ב):

אמר ר"ש בן לוי: יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש המיתו, שנאמר: צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו, ואלמלא הקדוש ברוך הוא עוזרו אין יכול לו, שנאמר: א-להים לא יעזבנו בידו.

מלא טוב

לשילה נפש
לרגל נישואין



קוד באתר: 8420

העלון יוצא לאור ע"י

ישיבת כרם ביבנה
www.KBY.org.il

לתגובות ולהארות:
eshckolot@gmail.com

מערכת אשכולות

איתיאל סופר
שלמה שינובר, יצחק שיבני

ברכת הריח על פרי

כאשר מברך על הפרי עצמו, מברך הנותן ריח טוב, אע"פ שהריח נובע רק מהקליפה ובפרי עצמו אין ריח (כמו לימון), אע"פ שאם נשארה הקליפה בפנ"ע, מברך מיני בשמים, כי לא שייך להזכיר פרי בברכתו על ריח הקליפה (מהר"א מני, מובא בחזו"ע עמ' שח). מסתבר שלא מברכים עליו מיני בשמים, מכיוון שהפרי יצא מברכת עצי בשמים לברכת הנותן, ולכן הוא חוזר לברכת עצי בשמים (ומכיוון שאם בדיעבד ברך בורא עצי בשמים על ריח הפרי יצא יד"ח, אם ברך על הקליפה ברכה זו בדיעבד - גם יצא יד"ח).

אם ברך הנותן על פרי לפני האכילה, ואחרי האכילה רוצה להריח בקליפה - לא יברך עליה.

פסק השו"ע (רטו, ג) על הקינמון יש לברך בורא עצי בשמים. מנהג האשכנזים לברך עליו אשר נתן ריח טוב בפירות (משנ"ב ס"ק טו). על פרי הראוי לאכילה מברך הנותן/ שנתן ריח טוב בפירות (שם סעיף ב), ועל שמן שכתשו וריחו נודף, מברך עצי בשמים (סעיף ו').

יש לומר, שנחלקו השו"ע והמשנ"ב על מה שי לברך הנותן ריח טוב:

לשו"ע (כך מובן מדברי הילקוט יוסף רטו, הערה ד) - יש חילוק בין מאכלים שאינם נאכלים בפנ"ע אלא בתערובת: אם המאכל הוא עיקר (כגון לימון - בדר"כ שותים אותו עם מים וסוכר, אך ניתנו שם בשביל להמתיק הלימון) מברך עליו הנותן ריח טוב בפירות. אך אם בתערובת המאכל טפל (כגון קינמון - שבא לתת טעם באוכל), ברכתו עצי בשמים. וכן על שמן, יש לברך בורא עצי בשמים מפני שהשמן משמש (בדר"כ) כטפל לאוכל.

למשנ"ב - עקרונית על כל ריחו של כל דבר הנאכל יש לברך שנתן ריח טוב בפירות. לכן על קינמון ולימון כך יש לברך. לכן נצרך להסביר (ס"ק כה) מדוע על שמן מברכים עצי בשמים ולא שנתן ריח טוב בפירות.⁴

בספר הלכה ברורה (שם יז) מחלק: אשכנזים - בכל מקרה מברכים מיני בשמים. ספרדים - על חתיכות קינמון המיועדים להרחח מברך עצי, ועל קינמון טחון המיועד בעיקר לתיבול, מברך מיני (וה"ה לציפורן).

ברכת אתרוג בסוכות

בסעיף יד, פסק מרן: המריח באתרוג של מצוה, מברך עליו; ויש אומרים שאינו מברך, לכך נכון שלא להריח בו. לכאורה האתרוג אינו ראוי לאכילה מכיוון שהוא מוקצה למצוותו - כיצד היתה הו"א לברך עליו? י"ל, שמתוך שהאתרוג צריך להיות ראוי לאכילה (תרמ"ט, ה), הוא נחשב ראוי לאכילה גם לעניין ברכת הריח, אע"פ שלמעשה אין לאכלו כעת. ועוד י"ל, שמכיוון שאחרי החג הוא יהיה מותר באכילה, כבר מעכשיו הוא נחשב ראוי לאכלו, כי זמן מגיע ממילא (כמו שפסק בילקוט יוסף תרמח, יג, לעניין נטילת אתרוג מרוסס - שרשאי כבר מעתה ליטלו, מפני שרעל הריסוס יעבור עם הזמן).

בחזו"ע (סוכות, עמ' שעו) פסק, שבשבת סוכות רשאי לברך עליו, מפני הספקות (שמה הלכה כאומר שמותר לברך על ריח האתרוג של מצוה. ואפילו אם לא - שמא כאשר נוטלו להריח בו שלא בשעת המצוה יברך. ואפילו אם לא - שמא בשבת שאינו מיועד למצוה, יברך).

בושם סינטטי

אין לברך על ריח טוב שאין לו עיקר. השו"ע מביא שתי דוג' שמן שבשמו כשמן המשחה ונטל ממנו הבשמים⁵ (רטו, ו), וכן המריח בבגדים מבושמים (ריז, ג).

ברכת הריח מוזכרת לראשונה במשנה בברכות (מב ע"ב): "והוא אומר על המוגמר". מסביר רש"י: היו רגילים להביא לפניהם אחר אכילה אבקת רוכלין על האש במחנות לריח טוב, ומברכים עליהם בורא עצי בשמים.

הגמ' (מג ע"א-ע"ב) מביאה מספר דוגמאות לברכות הריח (שמברכים על ריח טוב): א. בורא עצי בשמים - ריח הבא מהעץ (יסמין, שיבולת-גד וכדו'). ב. בורא עשבי בשמים - ריח הבא מעשבים (סיגלי, חבצלת השרון הגדלה במדבר) -. ג. בורא מיני בשמים - ריח שאינו מהצומח (כגון מוסק - בושם מהחי) -. ד. שנתן ריח טוב בפירות - ריח פרי (אתרוג וכד'). תוס' - אם בא לאכלם, לא מברך על ריחם. ה. שמן אפרסמון - בורא שמן ערב.

הגמ' (שם ע"ב) מציינת שהמקור לברך ברכת הריח הוא מהפס' "כל הנשמה תהלל י-ה" - דבר שהנשמה נהנית ממנו זה ריח טוב. הצ"ח מסביר, שהוצרנו לאסמכתא, אע"פ שכבר נאמרה הסברה שאין להנות מהעוה"ז ללא ברכה, מפני שהיה מקום לחשוב שא"צ לברך על ריח, כי האיסור להנות ללא ברכה דומה לאיסור מעילה (הנהנה מהעוה"ז ללא ברכה כאילו מעל) ובריה אין איסור מעילה.

השו"ע (או"ח סי' רטו) פוסק להלכה את דברי הגמ', אך בברכה על פרי, פוסק שיש לברך הנותן ריח טוב בפירות על פרי הראוי לאכילה, כשנטלו ע"מ להריח בו, או לאכלו ולהריח בו.

המשנ"ב (ס"ק ח-ט) מציין, שברכת הריח על פרי יכול לברך גם על פרי שאינו ראוי לאכילה בפנ"ע אלא ע"י תערובת, ועל פרי יש לברך אשר נתן ולא הנותן.

נזכיר שעל כל דבר שמברך עליו, לכתחילה יש להחזיקו ביד ימין ולברך עליו¹ (רמז לדבר: חזק וברוך - להחזיק ביד החזקה ולברך) וה"ה בבשמים, אך בברכת הריח לעיתים הדבר הוא לעיכובא, תלוי בסוג הבושם:

- א. **בושם שנעשה לריח** (כגון: ריח הנודף מחנותו של בשם,² או שקית בשמים) - גם אם לא יכול ליטול הבושם בידו, יברך עליו.
- ב. **בשמים שלא נעשו לריח** - כגון ריח הפירות, או הנכנס לפרדס ומריח ריח טוב - אין לברך עליהם אא"כ נוטלם בידו ע"מ להריח.³
- ג. **בשמים שאין מטרתם בשביל ריח טוב** - בשמים של בית הכסא, מטרה אויר, שמן הנועד להעביר הזוהמא (שו"ע ריז, ב) - לא מברך גם אם נוטלו בשביל להריח.

הגדרת עצי ועשבי בשמים

הבן איש חי (שנה ראשונה פרשת ואתחנן סעיף ה, הובא בילקו"י רטו, ג) מגדיר מהו עץ ומהו עשב לעניין הברכה: כל שהקלח שלו קשה ונשאר הקלח משנה לשנה ואין עליו יוצאין משרשיו אלא מגזעו וכ"ש מעציו ה"ז מין עץ לכ"ע, ומברך עליו עצי בשמים, וכל שהקלח שלו רך כירק או אפילו שהוא קשה אינו נשאר הקלח משנה לשנה ה"ז מין עשב, ומברך עשבי, ויש אומרים דאפילו אם הקלח רך אם הוא נשאר משנה לשנה ה"ז מין עץ, וכל כהא דיש מחלוקת יברך מיני בשמים.

דוגמא לעצי בשמים: הדסים, פרח ההדרים, ורד, יסמין, שיבה, צפורן (אשכנזים נהגו לברך על הציפורן מיני בשמים). דוג' לעשבי בשמים - רודה, נענע ונרקיס.

¹ שו"ע או"ח רז, ד. המשנ"ב מחלק, שהשמאלי יאחוז ביד שמאל, וכך נוהגים האשכנזים. אך לספרדים אין חילוק.
² כי מטרת הבשמים היא עבור הריח - שהלקוחות יתרשמו ויקנו (ברכות נג ע"א).
³ אע"פ שלכתחילה אין להריח ריח של מאפים, מפני שיש ספק האם לברך עליהם, העובר ליד מאפיה ומריח ריח טוב (וכן עובדי המאפיה) רשאים לכתחילה להריח, כי לכו"ע אינם צריכים לברך, מפני שריח המאפים לא נעשה כדי להריח, ואינו נוטלו בידו ע"מ להריח (חזו"ע ברכות, עמ' שטט).

מאידך, על מי ורד מברכים ברכת הריח (רטו, ג),⁶ מפני שמי ורד התבשלו במים עד שנימוחו ונתערב עיקר הורד במים, או סחטו הורדים והוציאו מימיהם (מאמר מרדכי ס"ק ח, מובא בחזו"ע) - וזה דומה למרק ירקות שברכתו כברכת הירקות.

לפי זה, הרב אורבך טען שאין לברך על בושם סינטטי, כי יתכן שנעשה מדברים שריחם רע, ומכיוון שיתכן שעל המקור אין לברך, גם על הבושם אין לברך (וכ"כ בהלכה ברורה רטו, כו. וכ"כ האור לציון), אך הרב עובדיה (חזו"ע עמ' שיג) אינו חושש לספק, ופסק שיש לברך על ריח הבושם. וכ"פ הרב אלישיב.

ברכת הריח על תה

ניתן גם לברך ברכת הריח על תיון. מכיוון שהתיון עומד לעשיית תה, הוא דומה לפרי העומד לאכילה - לכן צריך ליטלו ע"מ להריח בו, או לאכלו ולהריח בו.

רוב התיונים ברכתם מיני בשמים, מכיוון שיש בהם גם חומרי טעם וריח (אפילו אם הם מיעוט), אך ישנם תיונים שברכתם עשבי/עצי - כאשר חומריהם טבעיים בלבד (כגון: תה שומר מכיל רק זרעי שומר - ברכתו מיני בשמים).

⁴ ברכת "הנותן ריח טוב בפירות", שייכת רק כאשר הריח ניתן בפרי מתחילה, אך כאן ריח השמן בא ע"י כתישה וטחינה שנעשית בידי אדם.
⁵ אע"פ שמביא השו"ע את ה"א שאין זה נחשב כריח שאין לו עיקר - יש לחוש לדעה זו, וסב"ל, ונכון להזהר מלהריח בו (שם). משנ"ב (לב) - מי שאינו רוצה להחמיר, רשאי להריח ולברך. אך לספרדים אין לעשות כן (חזו"ע עמ' שכד).
⁶ שו"ע - מברך עצי בשמים. חזו"ע (שכב-שכד) - "א עצי, ו"א מיני."

לסיום, נקשר את הדברים לפרשת השבוע: ניתן להקביל את ריח הפרי לעשיית המצוה (ריח מלשון רוחניות. וכן פרש רש"י על המילים ריח ניחוח - נחת רוח שאמרת ונעשה רצוני), ואת טעם הפרי להבנת טעם המצוה. עם ישראל הקדימו נעשה לנשמע - היינו עשיית המצוות אע"פ שלא בהכרח מבינים את הטעם. על זה רומז הפס': "עד שהמלך במסיבו נרדי נתן ריחו" (שיה"ש א, יב) - כלומר בעוד שהמלך נמצא במסיבתו (מתן תורה), הקדימו ישראל נעשה לנשמע.

כמו"כ, בכל דיבור שיצא מפי ה' במעמד הר סיני, התמלא העולם כולו בשמים (שבת פח ע"ב) - כדי לבטא עניין זה.

לאחר מכן, חטאו ישראל בעגל. רה"י הרב סרף הסביר, שחטא העגל נבע מחוסר תמימות - אע"פ שה' אמר לא לעשות פסל, עשו כדי להמחיש את עבודת ה'. לכן חז"ל (רש"י) דרשו על כך את הפס' עד שהמלך במסיבו נרדי נתן ריחו - היינו עזב הריח, נעזבה מעלת הריח - עשיית המצוות בתמימות. התיקון לחטא העגל (לרש"י) הוא ע"י עשיית המשכן: במשכן יש את הכרובים, בכך מתבטאת התמימות בעבודת ה' אע"פ שאיננו מבינים מדוע פסל זה מצוה ופסל אחר אסור. עכ"ד רה"י.

בנוסף לכך, במשכן היה עיסוק רב בריח- ועשית מזבח מקטר קטורת, לבונה, בשמים וכד'. וכן מוזכרת המילה ויקחו (ויקחו אליך, ויקחו לי וכו'), קח - אותיות חק.

יה"ר שנעשה את רצון ה' בתמימות, ויתקיים בנו מה שנאמר "עתידים בחורי ישראל שיתנו ריח טוב כלבנון" (ברכות מג ע"ב).

הגנה מן הצדק הרב דניאל סגרון

ישנו טיעון משפטי שנקרא 'הגנה מן הצדק'. כלומר כאשר מתברר שהרשויות אכפו את החוק באופן סלקטיבי רק על אדם מסוים, הוא יכול להתגונן בטיעון של הגנה מן הצדק. הוא לא טוען שהוא חף מפשע, אלא טוען שההליך נעשה שלא בתום לב וממילא אין הוא הגון. הוא טוען שאת מה שהוא עשה עשו עוד אחרים והעובדה שמאשימים רק אותו איננה הגונה וממילא דין התביעה להידחות.

יש לדון האם בהלכה קיים טיעון שכזה.

בפשטות, אם לפי ההלכה ראובן חייב העובדה שיש עוד חייבים, או אפילו העובדה ש'חפשו' אותו, איננה רלוונטית לעובדת היותו חייב בדיון. אך לכאורה יש להבחין בזה בין ההלכה לבין חוק. ההלכה מחייבת מתוקף היותה דבר ה'. תפקיד בית הדין הוא לברר את דבר ה' בשאלה הנידונה ולכן ייתכן שהטיעון של הגנה מן הצדק איננו רלוונטי בבית דין. אבל חוקי המלכות אינם תקפים מצד עצמם. תוקפם הוא רק מצד קבלת הציבור. ממילא יש לומר שהציבור מקבל על עצמו רק חוגים הגונים שנאכפים בצורה הגונה. אם קיים עיוות בהתנהלות רשויות האכיפה, עיוות שנוגד את הצדק, עיוות שמעלה חשד למניע זר מלבד ברור האמת, ספק אם יש תוקף לחוק.

את טעם החילוק בין ההלכה לחוק בדיון הגנה מן הצדק אפשר לבאר על פי מקור הסמכות. תוקף ההלכה הוא בדבר ה' ולכן החשש שהמערכת תנצל את הדין לאינטרסים האישיים רחוק יותר. לכן אנו דנים לגופו של עניין האם הנאשם אשם או לא. אבל מקור סמכותו של החוק הוא בידי אדם ואצלם החשש שהם יפעילו חוקים ויחוקקו חוקים לפי שיקולים זרים גדול יותר. לכן יש הכרח להפעיל עקרון הגנה שיימנע סלקטיביות ויגביר את הצדק.

השראה לתוקף עקרון זה אפשר ללמוד מדין 'משווה גזירותיו' שקיים בדניא דמלכותא, וכך כתב הגאון רבי מרדכי אליהו זצ"ל בתחומין כרך ג'

(עמ' 242):

כבר סייגו ראשונים (רמב"ם הל' גזלה ואבדה פ"ה יד; רא"ש בשם ר"ת נדרים פ"ג סי' יא; שו"ת הריטב"א סי' נג, שו"ע חו"מ סי' שסט, ח) בכך שהמלכות תשווה גזרותיה, ולא תפלה בין קבוצה לקבוצה. כך היו מקרים שרק היהודים נדרשו לשלם מס מסוים, ונפסק שחק כזה אינו תקף. אע"פ שנראה מהרמ"א בשו"ע שם סי' שסט סע' ו שהוא פוסק אחרת, כבר מעיר הגר"א שם בסקל"ג כי הוא סותר למה שכתב בסע' ח, שם הסכים לדעת השו"ע הנ"ל. מכאן שעקרונות חוקי המדינה תקפים, אלא אם כן יוברר שאין היא משווה גזרותיה. למשל, **אם יוברר שהמדינה נוטלת כספים מאזרחיה שלא ביושר, פוטר, לגמרי או חלקית, קבוצות או מוסדות הקרובות לשלטון מתשלום מס ואינה נוהגת כך ביחס למוסדות דתיים**, או גם תומכת בכסף ועוזרת לסטודנטים יותר מאשר לבני ישיבה, הרי שאינה משווה גזרותיה, אם כי הדוגמה השניה מסופקת בעיני, שכן כאן אין המדינה נוטלת כי אם רק אינה נותנת בשוה, והוי כמחילה או מתנה, ועיין פ"ת סק"א. עוד דוגמא, **אם יוברר כי המשטרה באופן עקבי מתיחסת באיפה ואיפה למפגינים דתיים לעומת מפגינים אחרים הרי שיש הפליה שלטונית**, וכבר היו דברים מעולם אם כי כיום המצב שונה לגמרי.

מפשטות לשון הגר"מ אליהו משמע, שאם אין אחידות אין כלל תוקף לחוק ולפ"ז אם המשטרה לא אחידה בהתנהגותה עם מפגינים בטל דינא דמלכותא, אך אין הדבר מסתבר ושאלתי על כך לפני כמה שנים את הרב **ליאור** שליט"א ואמר לי שכוונת הרב אליהו באותו חוק שאינו אחיד, ואכתי צ"ע שלפ"ז כוונת הרב אליהו שאין המפגינים צריכים לציית לאותו חוק מפלה שהוחל עליהם בזמן ההפגנה וזה לא במשמע.

עכ"פ מכאן לכאורה יש ללמוד שאכיפה סלקטיבית באותו מקרה ספציפי איננה תקפה על פי ההלכה, כי ההלכה נתנה תוקף לחוק רק כאשר הוא אחיד אך אם הוא לא אחיד הוא אינו תקף.

עוד יש ללמוד זאת מדברי הסמ"ע. בסימן תכ"א סק"ח כתב הסמ"ע שמה שמותר לראובן להכות את המכה את חברו מדין אפרושי מאיסורא הוא רק ברגיל בכך: "אם זה הבא להציל ולהכות המכה אינו בר הכי דרגיל לאפרושי מאיסורא, דכמה פעמים רואה שמכה אחד לחבירו ואינו

חושש לאפרושי המכה מאיסורא, אז אמרין דאסור להכות לזה המכה, דודאי מכח שנאה בא להכותו ולא בא להפרישו מהאיסור."

וכתב עליו ה"ט"ז: "ואיני יודע טעם לזה החילוק, דכיון דדינא הוא שיכול להציל ע"י הכאה את המוכה, מה לי בזה שיש לו שנאה על המכה, מ"מ הוא עושה מצוה להציל את המוכה, וכי בכונת הלב תליא מילתא, ואף שאין דרכו כן בפעמים אחרות, הרי לא יפה עשה באותן הפעמים, אמנם בהאי מעשה שפיר קעביד ומצוה קעביד".

ומבואר מדעת הסמ"ע, שההיתר להתערב בעולם הבא של חברו הוא רק כאשר מטרתו היא באמת להציל את האיסור ולא כאשר מנצל את ההלכה לאינטרסים האישיים שלו, ומכאן יש ללמוד שגם אכיפת חוק על אזרח חייבת להיות ממניעים טהורים והמדד לכך הוא עקביות.

ע"פ החילוק בו פתחנו בין ההלכה לחוק, י"ל שגם ה"ט"ז מודה בנידון דידן כי כאשר ההלכה מחייבת להפריש יש מצווה בעצם ההפרשה. לכן אין הדבר תלוי בכונת הלב כטענת ה"ט"ז. אך כאשר אין מצווה באכיפה, אלא שקבלת הציבור מאפשרת להעניש את העובר על החוק, י"ל שה"ט"ז מודה לסמ"ע שאין היתר לכפות שלא באופן שיטתי והגון.

אפשר להוסיף ולבאר מחלוקתם על פי מחלוקתם הקצות והנתיבות בדין כפייה. הקצות בסימן ג' כתב שכל כפייה על המצוות צריכה ב"ד, כמו גט,

והנתיבות חלק וכתב שכמו שבאפרושי מאיסורא א"צ ב"ד כך גם בכפייה על המצוות. וסברת הקצות נראה שאין היתר להתערב בקיום המצוות של האחר אא"כ זה נועד לצרכי הציבור. כאשר יש בקהילה אדם שלא מקיים מצוות הדבר פוגע ומחליש גם את שאר סביבתו. זהו הדין שלמדנו בדין נידוי, שאפילו המפקפק בדבר מה מדברי חכמים חייב נידוי ומבטלין ממנו מצוות אבלות וכבוד המת וסוקלין את ארונו, מכיוון שהוא פוגע ביראת השמיים של הקהילה. ממילא כיון שהכפייה לא נובעת מהיתר הלכתי להתערב בעולם הבא של הזולת אלא זהו דין ציבורי ממילא צריך ב"ד ככל דין ציבורי. אך הנתיבות הבין שאכן יש היתר לכל יחיד להתערב בקיום המצוות של חברו.

ייתכן שסברת הסמ"ע מתחברת לדברי הקצות שאין היתר להתערב אלא לצורך ולכן יש לוודא שהמניע תקין, אך ה"ט"ז סובר כנתיבות שיש היתר להתערב למנוע מצוות ואין עושים שיקולים של ציבור או כוונה טהורה.

לפי ביאור זה, בוודאי בנידון דידן ה"ט"ז מודה שאם אין באים לקיים מצווה אלא לאכופ חוק, יש הכרח לוודא שהכוונה טהורה. וכן בדין, שהרי כל אזרח אינו מוכן שיפלו אותו לרעה ואף אם הוא מקבל את חוקי המדינה הוא מצפה ממנה להגנות ויושר וצדק וממילא כשצדק זה לא קיים אין הציבור מקבל עליו את חוקי המדינה וממילא אין הם תקפים לפי חוקי תורתנו.

שמע תפילה ר' בן-ציון סופר

שערי תפילה

תְּקַבֵּץ, וְהַתּוֹעִים עַל דַּעְתְּךָ יִשְׁפֹּטוּ,³ וְעַל הַרְשָׁעִים תִּגְיֹף יְדָה, וְיִשְׁמְחוּ צְדִיקִים בְּבִגְדֵי עֵרֶךְ וּבְתִקְוֵי הֵיכָלְךָ, וּבְצִמְחֵיחַת קָרוֹ לְדוֹד עֲבָדְךָ וּבְעֵרֵיכֶת נֹר לְבָן יְשִׁי מְשִׁיחֶךָ. טָרֵם וְקָרָא אֶתְּהָ תַעֲנֶה. בְּרוּךְ אַתָּה ה', שׁוֹמֵעַ תְּפִילָה.

אמנם בנוסח 'תפילה קצרה' נחלקו תנאים (שם ע"ב):

רבי אליעזר אומר: עשה רצונך בשמים ממעל, ותן נחת רוח ליראיך מתחת, והטוב בעיניך עשה, ברוך אתה ה' שומע תפילה. רבי יהושע אומר: שמע שועת עמך ישראל ועשה מהרה בקשתם, ברוך אתה ה' שומע תפילה. רבי אלעזר ברבי צדוק אומר: שמע צעקת עמך ישראל ועשה מהרה בקשתם, ברוך אתה ה' שומע תפילה. אחרים אומרים: צרכי עמך ישראל מרובין ודעתם קצרה, יהי רצון מלפניך ה' א-להינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו ולכל גויה וגויה די מחסורה, ברוך אתה ה' שומע תפילה. אמר רב הונא: הלכה כאחרים.

תפילה זו, לשלוש הדעות הראשונות נראית היא כתפילה כללית, אך מאידך לדעת אחרים זו בוודאי תפילה פרטית. דעת 'אחרים' היא זו שנפסקה להלכה, ואפשר שהטעם הוא, שכאשר אדם נמצא במקום סכנה מסתבר שאין דעתו פנויה לחשוב על כלל האומה, וכל תפילתו תיטוב מן הסתם על הצרכים הפרטיים (אמנם גם במצב זה איננו שוכח לבקש על כל אדם מישראל ולא רק על עצמו), בדומה לתפילת הדרך (שחותמת אף היא ב'שומע תפילה').

אך מ"מ מדברי התנאים הראשונים למדנו שבאופן עקרוני התפילה בדרגתה הגבוהה והאידיאלית הינה תפילה כלל-לאומית, על צרות הכלל וישועתו, ועליהן מבקשים אנו בכל יום מלפני שומע תפילה, שיקבל תפילתנו ברצון וברחמים.

בסופה של דרך ארוכה אנו מגיעים בס"ד אל ביאור הברכה האחרונה בברכות הבקשה, ברכת 'שמע קולנו' - המסכמת את הברכות שלפניה וכוללת אותן בתפילה אחת - שהקב"ה יקבל ברצון את כל בקשותינו.

אם נמשיך ללכת בדרך בה צעדנו עד כה, נוכל לומר שברכה זו אף היא בקשה על שמיעת תפילתו הכללית של עם ישראל. לא רק שיתקבלו תפילותינו הפרטיות ברצון, אלא, ובעיקר, שתתקבל ברצון התפילה הכללית לגאולת ישראל, לתקומתו, לשיבתו לארצו, ולהשבת השראת השכינה בתוכו בבית המקדש. אותה התפילה השוורת את כל י"ב הברכות הקודמות, החל מחונן הדעת ועד צמח דוד, באה אל חיתומה בברכה כוללת זו של 'שמע קולנו'.¹

לפי זה, חתימת הברכה - "בא"י שומע תפילה", היא גם חתימת כל החלק האמצעי של תפילת שמו"ע. והנה, חתימה זו קיימת גם בנוסח תפילת 'הבינונו', וכן בנוסח 'תפילה קצרה' הנאמרת במקום סכנה כתחליף לתפילת שמו"ע. תפילת 'הבינונו' גם היא ככל הנראה תפילה על כלל ישראל, כפי שעולה מנוסחה (ברכות כט ע"א):

הַבִּינֵנוּ ה' א-לֵהֵינוּ לְדַעַת דְּרָכֶיךָ, וּמוֹל אֶת לְבַבְנוּ לִירְאָתְךָ, וְתִסְלַח לָנוּ לְהִיּוֹת גְּאוּלָּים, וְרַחֲמֵנוּ מִמְּקָאֵב, וְדַשְׁנֵנוּ בְּנְאוֹת אֶרְצֶךָ,² וְנִפְוֹצוּתֵינוּ מֵאֶרְבֶּעַ

¹ ממוצא הדברים, ובהתבסס על כל התהליך שהתבאר בהרחבה במאמרים עד כה, ניתן לחדש - בזהירות הנדרשת ולא למעשה כמובן - חידוש להלכה, שבקשות פרטיות שרוצה אדם להוסיף בתפילתו, מוטב שיאמרן בסוף התפילה ולא בברכת שומע תפילה. לפי כל האמור, אדם שמוסיף בברכה זו בקשות אישיות של עצמו, מוריד בכך את כל ערכה של תפילתו לדרגה של תפילה פרטית, שהרי בבקשה הכללית שמסכמת את כל התפילה חושב על צרכיו הפרטיים ולא על צרכי עם ישראל, החשובים לאין ערוך. אמנם, הגמ' בע"ז (ז ע"ב-ח ע"א) מביאה מחלוקת תנאים בשאלה זו, ומכריעה כדברי חכמים ש"שואל אדם צרכיו בשומע תפילה". וכך נפסק ברמב"ם (תפילה ו, ג) ובטוש"ע (או"ח קט, א). אלא שלשון הפוסקים מורה שיש אמנם רשות לנהוג כך, אך ישנה אפשרות גם לשאול צרכי כל ברכה לפי ענינה וכן בסוף התפילה (ויתכן שזו האחרונה עדיפה על כולן, שכן בה אפשר לשאול בין בלשון יחיד ובין בלשון רבים, בין צרכי יחיד ובין צרכי רבים. עיין שו"ע שם ומשנ"ב סק"י).

ממילא, אפשר שאכן חז"ל נתנו את האפשרות לבקש על צרכי שומע תפילה, כיון שלמעשה רוב האנשים בתפילתם מבקשים בעיקר על עצמם ואינם חושבים על הכלל. אך אדם שמרומם את תפילתו לדרגה הגבוהה של תפילה על כלל ישראל, שמתפלל על הדעת, התשובה ורפואת תחלואי האומה ולא על עצמו, על קרוביו ומודעיו, ראוי לו לשאול צרכי בסוף תפילתו, יחד עם תפילת 'א-להי נצור' שעניינה ברכות פרטיות.

² מכאן ראינו לביאורנו על ברכת השנים, שהברכה היא בעיקרה בקשה על פריחתה של ארץ ישראל (למרות שא"י לא מוזכרת בה בפירוש מסיבות שונות, כפי שביארנו). כמו כן מהמילים "ותסלח לנו להיות גאולים" עולה לכאורה שברכת הגאולה היא על הגאולה

הכללית מהגלות, וכן מהמילים "וישמחו צדיקים בבנין עירך" ניתן לראות את הקשר ההדוק בין הצדיקים לירושלים, כפי שביארנו.

³ מכאן ראינו לכאורה לביאורנו על ברכת השיבה שופטנו, שעיקר הברכה היא בקשה על עשיית דין ברשעים (אמנם רש"י בברכות שם בפירושו השני ביאר - "והתועים" שאינם יודעים לשפוט כדון, "על דעתך יושפ[ן]ו", ילמדו לשפוט כמשפט. וכתב שכן עיקר. וביאר מהרש"א שהעדיף רש"י לפרש כך, כי רק "להך לישנא הוא מעין הברכה" השיבה שופטנו כבראשונה" [כצ"ל, ולא 'השיבו אבינו לתורתך' כנדפס במהרש"א לפנינו]. אך לפי מה שהתבאר ע"פ דברי הגמ' במגילה שאכן עיקר מגמת הברכה הוא עשיית דין ברשעים, וזהו שאנו אומרים "והסר ממנו יגון ואנחה", עדיף לשוב ולפרש כפשט הגמ' ש"התועים על דעתך יושפ[ן]ו" היינו שיעשה דין באתם התועים מדרך ה' (את המילים "על דעתך" אפשר לשייך גם למילה "התועים" וגם למילה "ישפוטו". וע"ע ב"י או"ח, ק).